يهودا شنهاف ـ شهرباني*

الترجمة من العربية إلى العبرية في ظل اللاهوتية ـ السياسية والعلاقات الكولونيالية بين اللغتين**

يسعى الكاتب في هذه المقالة لكشف النقاب عن الجوانب اللاهوتية ـ السياسية، وعن الجوانب الكولونيالية التي تنمّي وتكرّس علاقات العداء بين اللغتين العبرية والعربية. ويقول إن الكشف عن هذه الجوانب اللاهوتية والكولونيالية سيثير أسئلة مبدئية سيتطرق إليها في الخلاصة من قبيل: هل من الممكن والجدير به ترجمة الأدب من العربية إلى العبرية في ظل الشروط غير المتكافئة؟ وما هي الإمكانات السياسية والأخلاقية المتاحة أمام المترجم في مثل هذه الحالة؟

إن الترجمة، أياً تكن، هي فعل تمثيل، كما أن أي تمثيل هو فعل ترجمة. كذلك هي ترجمة الأدب من العربية إلى العبرية ـ فعل تمثيل الآخر. غير أن الترجمة في الحالة الثقافية اليهودية ـ الفلسطينية تجري بشروط غير متكافئة، بسبب العلاقات اللاهوتية (الثيولوجية) والكولونيالية القائمة ما بين العبرية والعربية. وهذه الشروط غير المتكافئة تؤدي دوراً حاسماً في المجالات التي وصفها بول ريكر بأنه "لا يمكن ترجمتها" (ريكر ٢٠٠٦)، أي الفضاءات الدلالية التي تزيد في صعوبة الانتقال ما بين اللغتين. والترجمة من العبرية إلى العربية تخلق أيضاً فضاءات كهذه، بسبب السياقات التاريخية والثقافية التي تخضع لها كلتا الثقافتين،[1] لكن هذه تزداد وتتعزز في أوضاع الخصومة والعداوة.

مسألة الترجمة العابرة للثقافة

تشدد نظريات سوسيولوجيا اللغة

* أستاذ علم الاجتماع في جامعة تل أبيب، وزميل باحث في معهد فان لير في القدس.
** هذه المقالة باللغة العبرية، والكاتب يوجه شكراً خاصاً إلى ميسلون دلاّشة على مساعدتها له في البحث الأرشيفي.
ترجمة: أنطوان شلحت.

والترجمة على علاقات القوة التي تنتجها اللغة، وتدعو إلى الاعتراف بها شرطاً أولياً مسبقاً لأي حراك اجتماعي. وهي ترفض احتمال وجود مترجم شفاف، وتوسّع دائرة الجدل لتشمل أيضاً "مورفولوجيا" اللغة (علم التشكّل / علم صرف اللغات)، والقواعد المعيارية الثقافية التي تحكم الانتقال ما بين اللغات، كما أنها تتوقف عند الأشكال التي تتحرك بها النصوص من لغة إلى أُخرى، والتي تقع في مناطق لا يمكن ترجمتها، وتحدد شروط التنقل الممكنة فيما بينها.

إن كل ترجمة تكون مشبعة بالتناقضات والمقارنات المتأصلة بين حركات وكلمات وجمل، أو بين فضاءات لغوية غير قابلة للتطويع لدى الانتقال بين أي لغتين، لا بين العربية والعبرية فقط. وبكلمات ريكر (ريكر ٢٠٠٦، ص ٤١)، فإنها "مقاطع تتميز بصعوبة الترجمة، منثورة على طول النص وتجعل من الترجمة دراما، ومن الإرادة الحسنة بإنجاز ترجمة ناجحة، مقامرة." وقد اعتبر وولتر بنيامين (٢٠٠٢) المترجمَ مُحاصَراً بين قطبين متناقضين من الإخلاص والخيانة، ووصف التجربة الأساسية في مجال الترجمة بأنها سلسلة من الخيانات، بل الطريق المسدود في أحيان كثيرة.

وأقامت العبرية، عبر التاريخ، علاقات متناقضة ومتأرجحة مع العربية: ففي القرون الوسطى، سادت علاقة إثراء متبادلة بين اللغتين، بينما تسود بينهما في العصر الحديث علاقات الفصل والعداء. ومن الناحية التأثيلية [etymological] [دراسة أصل الألفاظ وتاريخ تطورها]، ثمة مجالات عديدة تتداخل فيها اللغتان، ويستطيع اليهود الذين لا يتحدثون العربية، وبسهولة لافتة، تمييز الجذور العربية الشائعة في العبرية أيضاً، والعكس صحيح. ويعرف كثيرون القرابة اللغوية ما بين مسجد (بالعربية) وמסגד (مسجاد) (بالعبرية)؛ بين مدرسة وמדרשה (مدراشا)؛ بين دكان وדוכן (دوخان)؛ بين ركن وרכן (راخن)؛ أو القرابة اللغوية الخفية قليلاً ما بين حقل و שדה (سديه)، وزراعة وחקלאות (حكلاؤوت)، أو بين طفأ وכבה (كبّا). وثمة في العبرية كلمات استُعيرت من العربية، مثل كلمتَي מרכז (مركز) وكلمة נדיר (نادر) اللتين يعود أصلهما إلى العربية، ولا تظهران في لغة التوراة (العبرية القديمة)، أو في لغة الفقهاء (عبرية المشناه). وتشكل العربية، أيضاً، أداة مهمةَ لتفسير المراجع اليهودية العتيقة وشرحها. ففي تفسير العبارة التوراتية "الفرس وراكبه رماهما [طرحهما] في البحر" (סוס ורכבו רמה בים ـ سفر الخروج، ١٥: ١) تقترح العربية ردّ كلمة רמה (راما) العبرية إلى أصلها العربي "رمى"، وبالمعنى ذاته: ألقى / طرح. هذه الكلمة كانت موجودة في العبرية القديمة لكنها مُحيت، ولولا الإرجاع التأثيلي إلى العربية لكان من الصعب تفسير هذه العبارة (دانَه ٢٠١٠، ص ٧). كذلك في الآية "ماجت [ذابت] أنفسهم بالشقاء" (المزمور ١٠٧: ٢٦)، تفيدنا العربية بأن كلمة תתמוגג (تتموجيج) لا تعني "الفرح" هنا، كما هي في العبرية الحديثة، بل هي من "موج" גל (جال) ومعناها: "تعصف" תסער (تسعار). ونجد مثالاً آخر لذلك في الآية: "يصرخ متسلّحو موآب نفسها ترتعب فيها" (أشعيا، ١٥: ٤)، إذ من غير المعقول أن "يهتفوا" יריעו (يريعو) بالمعنى المعروف لنا اليوم، وتعيننا العربية على الفهم بأن المعنى المقصود هو "روع" רווע (روع)، أي الخوف (دانَه ٢٠١٠، ص ١١).

لكن، على الرغم من القرابة التأثيلية

الحميمة بين اللغتين، فإن العبرية الحديثة رفضت العربية وثقافتها ولَفَظَتها، بل اعتبرتها وتعتبرها فضلات ملوثة من لغة الشتات ولغة العدو.[٢] وتبدو الصعوبات التي يخلقها هذا الرفض والإقصاء بارزة في عمل الترجمة، فقد كتبت سميرة عزّام، مثلاً، في قصة بعنوان "خبز الفداء" (عزّام ١٩٩٧، ص ١٣٧) الجملة التالية: "وكانت... بعد معركة انصبت النار فيها من مستعمرة نهاريا اليهودية." وترجمة كلمة "مستعمرة" بحسب قاموس أيالون شنعار العربي ـ العبري هي "موشافه" (מושבה)، التي تمثل تعبيراً صهيونياً عن الاستيطان على الأرض، أمّا في قواميس عربية ـ إنجليزية فترجمتها: settlement ـ colony، بينما كلمة "استعمار" بالعربية تعني إمبريالية وكولونيالية. إنها حالة من التناقض الذي يستدعي خيانة العربية والعبرية أو كلتيهما معاً. وأكثر من هذا، فإن سميرة عزّام (التي توفيت في سنة ١٩٦٧) استخدمت كلمة "مستعمرة"، وليس كلمة "مستوطنة" التي أصبحت أكثر استخداماً بعد سنة ١٩٦٧ لوصف المستوطنات اليهودية. وتستخدم الأبحاث اليوم كلمة "استيطان" لوصف الاستيطان الكولونيالي اليهودي في حدود الخط الأخضر.[٣] فهل كانت عزّام ستستخدم كلمة "استيطان" لو أنها كتبت بعد سنة ١٩٦٧؟ هل كانت ستصف كل بلدة يهودية بأنها مستوطنة، أم فقط تلك المقامة خارج حدود مشروع التقسيم الذي وضعته الأمم المتحدة في سنة ١٩٤٧، مثل نهاريا؟

وفي الاتجاه المعاكس، حين ترجم محمود درويش قصة لإيهود بن ـ عيزر من العبرية إلى العربية، حذف منها الجمل التالية (كيال ٢٠٠٦، ص ١٠٦):

... من نواة بوليك، بحمد الله، لم يخرجوا سوى بعقوبة الحزام المشدود وتنظيم العروض الإضافية، على الأكثر، فضلاً عن المشي عدة دورات وحفر الآبار (تسادوق، قائد الصفّ، كان يحددها بدقة: متر على متر على متر) التي تصلح لدفن قِربة أو عقب سيجارة...

إن السياقات الثقافية للتسميات العسكرية بالعبرية تخلق مجالات "لا يمكن ترجمتها"، فليست ثمة طريقة أدبية لنقل تعابير مثل רונדלים (روندليم) [المشي عدة دورات] أو עונשי חגור ומסדרים נוספים (عونشي حجور فسدريم نوسافيم) [الحزام المشدود وتنظيم العروض الإضافية]، بدلالاتها الأصلية الوافية، إلى العربية. ومثل هذه الحالات يستدعي خيانة واعية من طرف المترجم لإحدى اللغتين، أو لكلتيهما معاً.

وفي عدة حالات، يضيف المترجم هوامش من خارج النص تفسر الاختيار غير المتكامل وتوضّحه، وهذه التدخلات هي بمثابة رقعة تدل على ما "لا يمكن ترجمته"، ذلك بأن المترجم يقف أمام حالات غير قابلة للنقل تحتّم عليه اتخاذ موقف ـ سياسي في كثير من الأحيان. فالشاعر الفلسطيني الراحل محمد حمزة غنايم [١٩٥٧ ـ ٢٠٠٤]، الذي وقف في مواجهة بين اللغتين، وصف الترجمة بأنها جلوس على سطح ساخن، وقال: "الترجمة من الواحدة إلى الأُخرى كالتواجد على ׳سطح ساخن׳" (كيال ٢٠٠٦، ص ٧٥). لكن ما الذي يجعل السطح ملتهباً؟ سأبيّن كيف أن عمل الترجمة هو فعل سياسي يتأثر باللاهوتية ـ السياسية الخصامية (oppositional) في العبرية، وبالعلاقات الكولونيالية ما بين العبرية الحديثة والعربية.

اللاهوتية ـ السياسية في اللغة العبرية

أدرك باحث اليهودية غيرشوم شالوم مبكراً جداً مدى القوة المسيانية الكامنة في اللغة العبرية، العلمانية في الظاهر، وكذلك العقبات السياسية التي تضعها. فمنذ سنة ١٩٢٦، في إبان الصراع الأكبر على العبرية، كتب شالوم إلى فرانتز روزنتسفايغ الكلمات التنبؤية التالية: "الناس هنا (في فلسطين) لا يفقهون مغزى أفعالهم. هم يعتقدون أنهم جعلوا العبرية لغة علمانية، وأنهم استأصلوا منها تلك اللدغة المروعة. لكن هذه ليست الحقيقة. علمنة اللغة ليست مجرد كلام فقط. لا يمكن، عملياً، إفراغ الكلمات المقدسة الكاملة حتى الانفجار [....] ألن تنفجر ذات يوم الطاقة الدينية الكامنة فيها ضد الناطقين بها؟ [....] لن يبقى الرب أبكم باللغة التي استحلفوه بها آلاف المرات أن يعود إلى حياتنا" (شالوم ١٩٨٩، ص ٥٩).

وحذّر شالوم من أن محاولة خلق لغة علمانية بواسطة اللغة المقدسة ستُمنى بالفشل، فالعبرية الحديثة ليست لغة علمانية، وانبعاث اللغة المقدسة من جديد يعيد المسيانية واللاهوتية اليهودية إلى حياتنا، ذلك بأن الرب لم يلذ بالصمت، كما أن المصطلحات اللاهوتية والمسيانية ترسخت في العبرية "العلمانية". فعلى سبيل المثال، في أعقاب حرب ١٩٦٧، مشى الكاتب العلماني موشيه شَمير، خريج اليسار العلماني، من شارع بن يهودا في القدس الغربية إلى باب الأسباط، ما مدته عشرين دقيقة (ناؤور ٢٠٠٩). وشمير، الذي استكمل في سنة ١٩٦٧ الانتقال من حزب "مبام" إلى حركة "هتحيا" المسيانية، صاغ أحداث ١٩٦٧ بلغة وحي مسيانية: "سحابة عظيمة ونار متواصلة وحولها لمعان ومن وسطها كمنظر النحاس اللامع من وسط النار" (حزقيال، ١: ٤). واعتبر شمير العلماني حرب الأيام الستة إشارة إلى أيام الخلق الستة، ونتائجها إشارة إلى يوم القيامة والخلاص، بل استخدم تعابير مثل نبوءة، ومطلق، وخلاص، والأبد (ناؤور ٢٠٠٩). وعلى المنوال ذاته، يستند حاييم حيفر، العلماني الأيديولوجي، في مقالته "كنا كالحالمين"، إلى آية من سفر المزامير: "عندما ردّ الرب سبي صهيون صرنا مثل الحالمين" (المزمور ١٢٦: ١)؛ كذلك فعل إليعيزر ليفنه، وهو عضو كنيست سابق عن حركة "العمل" وكاتب صحافي، إذ كتب عن نبوءات حزقيال العزائية بلغة لاهوتية لشرح الحرب ونتائجها. وردّ باحث الأدب باروخ كورتسفايل على ادعاء مماثل فقال إن العالم اليهودي العلماني الحديث هو وريث طفيلي للاهوت، وفسّر حرب ١٩٦٧ على أنها "نزع القناع العلماني عن وجه الصهيونية" (كرافيتس ٢٠٠٧). وقال أيضاً، إن انتصار إسرائيل في سنة ١٩٦٧ هو "تحقيق تيارات الصهيونية الباطنية الخفية، والتي هي دين بلباس معلمَن، ليس إلاّ" (المصدر نفسه).

إن مثل هذه اللغة اللاهوتية ـ السياسية لا تسمح بالحوار مع العربية. فاللاهوتية ـ السياسية، كما صاغها كارل شميت (١٩٢٢ ـ ٢٠٠٥)، هي سياسة قطبية تقوم على التمييز الثنائي بين الصديق والعدو بواسطة حالة الطوارئ وبتدابير خارجة عن القانون، برعاية القانون. واعتبر شميت أن السياسة هي نظير اللاهوتية، وطابق بين الحاكم السياسي ورب العالمين، وبين حالة الطوارئ والمعجزة الإلهية: فالحاكم هو القادر على تعليق القانون واللغة، كما أن الرب قادر على تعليق قوانين

الطبيعة. ومثل هذه السياسة الشمولية تقلص مساحات التلامس والتداخل بين اللغات، نظراً إلى استنادها إلى التقاطب الراديكالي بين العدو والصديق، ليس في مستوى العلاقات بين اليهود والعرب فحسب، بل في مستوى اللغة ذاتها أيضاً. إن العبرية هي لغة الحاكم ولغة القانون، بينما العربية هي لغة الاستثناء / الشاذ ولغة حالة الطوارئ. والفلسطينيون، بمَن في ذلك عرب ٤٨ (الفلسطينيون مواطنو دولة إسرائيل)، يعيشون تحت نظام طوارئ دائم.

وللمقارنة، فإنه خلال فترة الإمبراطورية الفارسية، ثم البابلية لاحقاً، تم تبنّي اللغة الآرامية لغة رسمية كُتب بها التلمود أيضاً. ومع الفتح العربي في القرن السابع، حلّت العربية محل الآرامية، وكان لها تأثير كبير في العبرية أيضاً (دروري ١٩٨٨؛ طوبي ٢٠٠٠). وبالتزامن مع ذلك، تطورت لغة يهودية ـ عربية احتلت مكان الآرامية كلغة لليهود،[٤] وبهذه اللغة كتب الحاخام سعاديا غاؤون (سعيد بن يوسف الفيومي)، والحاخام يهودا هليفي (أبو الحسن اللاوي، مثلاً، في كتاب "الخزري") ورمبام (موسى بن ميمون، مثلاً، في كتابه "مرشد الحائرين"). واقترح رمبام، أيضاً، إدخال كلمات عربية إلى العبرية. ومن هنا، كان ثمة حركة في الاتجاهين بين العربية والعبرية، لكنها أُغلقت في زماننا، ولهذا دعا بعض المفكرين، مثل دافيد يلين ويوسف ميوحاس وشالوم يهودا، إلى تجديد العبرية من التراث اللاهوتي في العصور الوسطى، من خلال علاقات تكافلية مع العربية.

لكن، على الرغم من أن اللقاء بين العبرية والعربية في فترة صدر الإسلام كان مستنداً، بين أشياء أُخرى، إلى حوار لاهوتي يهودي ـ عربي، فإن العبرية عادت لتتشكل، في سياق فلسطين وإسرائيل، في تقاليد يهودية ـ نصرانية ـ أوروبية جوهرها التوغل في البروتستانتية والعودة إلى التوراة. وكان معنى ذلك شطب تاريخ هذا البلد منذ وقت التوراة حتى اليوم، وإنكار الوجود الفلسطيني في هذا الفضاء. وكما تثبت الأبحاث في إسرائيل، فإن اللاهوت ـ السياسي اليهودي ـ العربي المرتكز إلى الفضاء العربي، لا يشتمل على أسس مسيانية راديكالية كتلك القائمة في التقاليد اللاهوتية اليهودية ـ النصرانية.

في البدء، اعتبر إليعيزر بن ـ يهودا، الأبرز والأهمّ بين مجددي اللغة العبرية الحديثة، أن القرابة بين اللغتين فرصة لتوسيع العبرية الضحلة، واقترح "إعلان أن جميع الجذور في مخزون الكلمات العربية [...] ليست ساميّة فحسب، [...] بل عبرية أيضاً" (أفنيري ١٩٦٤، ص ١٤٣). واقترح أيضاً، استيراد كلمات من العربية المحكية ومن العربية الفصيحة إلى العبرية، مثل كلمة תמרון "تمرون" (مناورة) المشتقة من "تمرين" (دانه ٢٠١٠، ص ٣٢). وبذلك، اقترح بن يهودا نموذجاً بديلاً من النموذج اللاهوتي ـ السياسي ـ اليهودي ـ النصراني. وبتأثير منه، أوصت لجنة اللغة العبرية في سنة ١٩٢٩ (المصدر نفسه، ص ١٦) باستخدام "الجذور السامية: الآرامية، والكنعانية، والمصرية، وخصوصاً العربية." لكن، باستثناء عدد قليل من المؤيدين، فإن هذه التوصيات قوبلت بمعارضة قوية جداً، وتم اعتبار العربية لغة عدو. وحذّر بعض علماء اللغة، مثل أليعزر ماير ليفشيتس، وأهارون ماير مزيا، وإيلياهو سبير، من مغبة "الحماسة الفائضة تجاه العربية"، وادّعوا أن ثمة مسافة كبيرة تفصل بين العربية والعبرية، وأن الأغلبية الساحقة من الكلمات العربية موجودة في التوراة.[٥] وكان صوت المعارضين للعربية يزداد

ارتفاعاً كلما كانت نسبتهم بين السكان اليهود تزداد. ومن المهم الإشارة إلى أن بعض المؤيدين لحفظ العربية إنما فعل ذلك لاعتبارات قومية، نظراً إلى أن العربية شكلت وعاء لحفظ العبرية. وادعى أصحاب هذا الرأي لاحقاً أن دور العربية انتهى، وأنه يتعين العودة إلى العبرية التوراتية.

إن الموقف التوراتي حيال اللغة عرّف السيادة اليهودية بتعابير لاهوتية، من قبيل المعجزة الإلهية وعالم الأخرويات (الإيمان بالبعث والحساب). فعلى سبيل المثال، اعتبر كثيرون من اليهود (بمَن في ذلك علمانيون أيضاً) النكبة و"اختفاء" مئات آلاف اللاجئين عملاً مسيانياً، تماماً مثلما استخدم يهود علمانيون كثيرون، عقب حرب ١٩٦٧، أمثولة أيام الخلق الستة، أو قدوم المسيح المنتظر. ويمثل مفهوم اللاهوتية ـ السياسية أساساً منطقياً لتجديد العبرية، إلى جانب تمويه وإخفاء العنف الكولونيالي الكامن في السيادة.

خلال عشرينيات القرن الماضي وثلاثينياته، دار في لجنة اللغة العبرية نقاش حاد بشأن مسألة مصادر اللغة العبرية، ولم يكن ثمة شك في أن المصدر الأساسي هو التوراة، لكن موضع الخلاف كان في السؤال عمّا إذا كانت التوراة هي المصدر الحصري الوحيد للعبرية، أم إنه يجب الاتكاء على مصادر أُخرى أيضاً، مثل التلمود، والمِشناه، والمِدراش، والأجداه [الأسطورة]، ولغة الشعر. وقد جرى صوغ السؤال في تلك المناقشات على النحو التالي: "[هل] كانت لغة المشناه لغة حية طبيعية وجماهيرية؟ [.... أم] لغة اصطلاحية [....] اتخذت العبرية مظهراً لها بينما هي ليست، في الحقيقة، سوى آرامية رديئة ومبتذلة؟" (دانه ٢٠١٠).

ومثّل انبعاث اللغة العبرية التوراتية حدثاً لاهوتياً ـ سياسياً هدف إلى تنقيتها من تلك التشوهات (تأثيرات الآرامية والعربية)، والعودة إلى اللغة المقدسة، النقية والصافية، كما أن علاقات العداء مع العرب ظاهرة بوضوح. فمثلاً، يكتب عالم اللغة يتسحاق أفنيري الذي كان بين المتطرفين في معارضة العربية (أفنيري ١٩٦٤، ص ٤٥٧): "ثمة حدود معينة إن تم تجاوزها تخرج اللغة عن إطارها القومي وتتجه نحو أقوام أُخرى." وبالنسبة إلى العربية، فإنه يقول بصورة خاصة (المصدر نفسه، ص ٨٧): "ما زلنا بعيدين عن حلف سلام وأخوة متبادل وحقيقي بين الشعوب [....]، ثمة قرابة بالمادة والشكل بين اللغتين نعم، لكن لا قرابة بالروح."

ومثل هذا الرأي المعارض نجده أيضاً، في موقف لجنة اللغة العبرية (١٩٢٩، ص ٥١)، والذي عارض استعمال اللهجة العربية: "نحن جئنا للتو من أوروبا وما زلنا غير مؤهلين للفظ الأحرف العربية الصعبة. كيف سنلفظ الطاء والقاف العربيتين؟"

من الواضح من هذا النص أن لجنة اللغة العبرية لم تضع في حسبانها اليهود ـ العرب الذين كانوا يتحدثون العربية، سواء أكانوا سفارديم (شرقيين)، أو أشكنازيين (غربيين)، أو يهوداً ـ عرباً. وبروح استشراقية مماثلة، أوضح زئيف جابوتنسكي (١٩٣٠، ص ٢٥) أن أوروبية اليهود لا تسمح لهم بالتأقلم للفظ الشرقي: "لا أساس للاعتقاد أن اللفظ القديم للأحرف ح، وط، وع، وق، كان لفظاً عربياً [....]، ففي حديثنا المتجدد يتعين علينا منح هذه الأحرف نغمات تتلاءم وذائقتنا الموسيقية التي هي، أولاً وقبل أي شيء، ذائقة أوروبية، لا شرقية."

لقد عملت لجنة اللغة العبرية، وكذلك هيئتها اللاحقة باسم "أكاديمية اللغة العبرية"، علاوة على علماء لغويين آخرين،

على استحداث كلمات ومصطلحات جرى صوغها، في كثير من الأحيان، انطلاقاً من معاندة أيديولوجية للعربية، ومن موقف استشراقي يعتبر العربية لغة أدنى منزلة. وطبقاً لهذا الموقف الذي قاد إلى إقصاء كلمات عربية من دائرة الاستخدام، فإن العربية اعتُبرت لغة شتاتية ملوثة سببت تشوشاً في اللغة العبرية.

وفي سنة ١٩٦٤، نشر عالم اللغة يتسحاق أفنيري وثيقة أساسية أطلق عليها اسم "يد اللغة" عرض من خلالها واقع أزمة في تحديث اللغة العبرية بعدما استُنفدت احتمالات التعديل والتصحيح التوراتية، وظهرت، مكانها، نزعات أجنبية من طراز "النزعة الإنجليزية".[٦] وهذه وثيقة شاملة تعرض جميع الكلمات الجديدة والمواقف المتعددة، وتُعدّ مصدراً ممتازاً على الرغم من أيديولوجيتها المتطرفة، كما أنها تهاجم ما وُصف آنذاك بـ "النزعة العربية" والمترجمين من العربية إلى العبرية نظراً إلى أنهم لا يبدون حرصاً على العبرية، ويسمحون للعربية بالتسرب إلى داخلها (أفنيري ١٩٦٤، ص ١٤٣). وأكثر من ذلك، فإن أفنيري يعارض نقحرة (نسخ حرفي) الكلمات العربية، ويقول: "هل يستحدث العرب حركات خاصة مفتقدة في العربية للإشارة إلى ف (פא) مشددة أو ب (בית) مخففة؟ ولماذا علينا نحن الاهتمام بنسخ (transcription) كلمات عربية أكثر ممّا يهتم العرب بنسخ كلمات عبرية؟" (المصدر نفسه). ويضيف: "وليت المستعربين بيننا يقبلون بالإجابة عن سؤالي: ما هي الكلمات العبرية التي يُتبّل بها العربي العاميّ كلامه؟ البهار العربي المبالغ فيه هو دليل قصورنا وفقرنا. نحن نُستَعبَد في لغتنا" (المصدر نفسه، ص ٤٥٧)

وهاجم أفنيري، أيضاً، استخدام دعاة "النزعة العربية" كلمات عربية في اللغة المحكية، مثل "إن شالله"، "مبسوط"، "الحمد لله"، وادّعى أن العبرية ليست في حاجة إلى العربية، وأن العبرية تقيأت من جوفها الجزء الأكبر من التجديدات اللغوية ذات الأصول العربية (ولا ذكر لها في العبرية القديمة).[٧]

هذه المواقف العدائية تنعكس في المداولات بشأن التحديثات اللغوية، فقد دار، على سبيل المثال، نقاش واسع فيما يتعلق بالسؤال عن كيفية ترجمة كلمة "طموح" (אמביציה ـ أمبيتسيا ـ ambition) إلى العبرية، طُرح خلاله اقتراح باستخدام الجذر العربي "طمح". وهكذا يعلل أفنيري (١٩٦٤، ص ٥٣) معارضته استخدام الجذر العربي قائلاً: "ليس للجذر طمح أي مذاق أو رائحة بالعبرية [....]، ولا ضير في مواصلة استخدام كلمة אמביציה" (أمبيتسيا). ويشار إلى أن أفنيري دعا، في الفترة نفسها، إلى وقف الاستخدام "غير اللائق" لكلمات أجنبية.[٨]

وفي نقاش آخر، أوصى بعض علماء اللغة باستخدام كلمة טופס (توفس) أي مخطوطة، بدلاً من מצחף (متسحاف) أي مصحف، وكلمة דקר (دكار) بمعنى طعن، بدلاً من טען (طعان)، وذلك بحجة أن أصلها من اللغة العربية. أو، مثلاً، في سياق الحديث عن اللاجئين الفلسطينيين، اقترح أفنيري استبدال عبارة "أملاك غائبين" بعبارة "أملاك مهجورة" التي تكرست فيما بعد في اللغة العبرية وفي لغة القانون. وبكلمات أُخرى، فإن الكلمة الجديدة تصور الضحية على أنها فاعلة، أي هي التي هجرت أملاكها (أفنيري ١٩٦٤، ص ٣٨٧).

وفي النقاش بشأن الاختيار بين كلمتَي גשם (جيشم) وמטר (مطر). المطابقة للكلمة العربية ـ يحسم أفنيري الموقف لمصلحة

الكلمة الأولى، ويبرر ذلك بالتالي (المصدر نفسه، ص ١٠١): "إن كلمة גשם (جيشم) دارجة على ألسننا أكثر من كلمة מטר (مطر)، والسبب في ذلك بسيط للغاية: صحيح أن الكلمتين (גשם وמטר) متعادلتان في التوراة من حيث نسبة ظهورهما (كل منهما أكثر من ثلاثين مرة)، غير أننا نجد كلمة גשם (جيشم) في لغة الفقهاء (عبرية المشناه) على الدوام تقريباً، بينما لا ترد كلمة מטר (مطر) سوى في تركيب 'ندى ومطر'. إن العبرية الحديثة تفضل لغة الفقهاء."

واعتمد أفنيري موقفاً مماثلاً أيضاً، تجاه كلمة מנשר (منشار) الموازية لكلمة "منشور" العربية، التي استخدمتها الحكومة في سنة ١٩٤٩، فانتقد قرار الحكومة، ودعا إلى استخدام كلمة כרוז (كروز) بدلاً منها. ويجدر الانتباه هنا إلى طابع الحشو لهذا النقد (أفنيري ١٩٦٤، ص ٣٥٥): "ما معنى מנשר (منشار) هذه؟ إنها لا تعني شيئاً لمَن لا يعرف العربية. ومَن يعرف العربية، فكأنما هذه الكلمة تقول له: حقاً، لا تزال لغتنا العبرية فقيرة وبائسة." وفي موضع آخر، وجّه نقداً إلى قاموس ابن شوشان على استخدام كلمة חיוד (حِيادِيّ) ذات الأصل العربي بدلاً من كلمة נייטראלי (نيترالي). وكانت حجته أن استخدام كلمة חיוד (حيادي) العربية غير ضروري ولا حاجة إليه إطلاقاً، واقترح استخدام كلمة אצדד (اصدد) لكونها ـ بحسب ادعائه ـ آرامية وليست عربية، ومعناها "يضع جانباً" (לסלק הצידה). وعلى نحو مماثل، وجّه نقداً ضد استخدام كلمة עצבים (عتسافيم) المشتقة من كلمة أعصاب (nerves) العربية.

وبينما اكتست المسوغات المستندة إلى التوراة طابعاً لاهوتياً سياسياً، كان السياق الأوسع، طبعاً، العلاقات الكولونيالية القائمة بين اللغتين، وحريّ أن نتذكر أن الترجمة الحديثة تطورت بالتزامن والتوازي مع المشروع الكولونيالي، وسعت لسبر غور التفكير البدائي، وتمثيله، وتدجينه، والتحدث باسمه، ثم جعله جزءاً من منظومة التعلّم الخاصة بالمحتل. ولا حاجة إلى الإكثار من الكلام اليوم على العنف والشطب والاستيلاء على اللغة في موازين القوى الكولونيالية.[٩]

العلاقات الكولونيالية بين العبرية والعربية

تنعكس العلاقات الكولونيالية بين العبرية والعربية بوضوح بارز في المعطيات بشأن معرفة اللغات بين السكان: ٩٢٪ من الشبان الفلسطينيين الذين يعيشون في إسرائيل يقرأون العبرية ويتحدثون بها، بينما ٣٪ فقط من الشبان اليهود يقرأون العربية أو يفهمونها.[١٠] وهذه النسبة المتدنية جداً تجسد، أيضاً، استجابة ثقافية طوعية من جانب اليهود الذين يقبلون ويقرّون بتطهير الفضاء الإسرائيلي من العربية، من خلال دولة تحفظ العبرية وتشطب اللغة العربية بواسطة جهاز التربية والتعليم والجيش والثقافة العامة.

وثمة مثال صارخ لعملية الشطب الكولونيالي للغة، هو مشروع "ترجمة" الأسماء العربية إلى أسماء عبرية على خريطة دولة إسرائيل. ففي ١٨ تموز / يوليو ١٩٤٩، التقت في ديوان رئيس الحكومة في تل أبيب مجموعة ضمت تسعة باحثين معروفين في مجالات: علم الخرائط، وعلم الآثار، والجغرافيا والتاريخ، وكان هؤلاء جميعاً ينتمون إلى مؤسسة تدعى "الجمعية العبرية لدراسة أرض إسرائيل وآثارها". وكان هدف الجمعية الرئيسي "توفير دليل حقيقي على تواصل الخيط التاريخي الذي لم

ينقطع قط، منذ زمن يهوشواع بن نون حتى فترة محتلّي النقب في زماننا″ (بنفينيستي ١٩٩٧، ص ٩). وقد اعتبر أعضاء المجموعة الترجمة فعلاً سيادياً هدفه محو آثار العنف الذي مارسه النظام، ومعها أيضاً اللغة التي كانت معتمدة حتى إنشاء دولة إسرائيل.

فطبقاً لرؤيتهم، فإن الأسماء العربية للبلدات والقرى المتعددة مثلت مظهراً لحالة تشوش العبرية، لا العكس. وبعض الأسماء الفلسطينية تم ترجمته إلى العبرية في صورته التوراتية (في حال وجودها)، بينما تمت ترجمة البعض الآخر على أساس نغمة الكلمة (استعارة لفظية / نطقية). وهكذا تم استبدال اسم ″بير حندس″ (الذي يعني: بئر ظل الموت) بـ ″بئر أوره″، وتُرجم اسم ″عين وبا″ (التي تعني: وباء) إلى ″عين ياهف″؛ ″غريفات″ إلى ″غروفيت″؛ ″بير ابن عودة″ إلى ″بئر عَدَه″؛ ″رخمة″ إلى ″يروحام″؛ ″فرّاضْية″ إلى ″بارود″؛ ″دلاّتة″ إلى ″دلتون″؛ ″كسَلا″ إلى ″كسَلون″؛ ″بيت دجن″ إلى ″بيت داغان″؛ ″زرعين″ إلى ″يزراعيل″ (المصدر نفسه).

وكما ذكرنا، فإن لهذه الأسماء جميعها نغمات توراتية، لكن لم يكن لجميعها إشارات في المصادر والمراجع اليهودية. فهل سيتجاوب المترجم مع عملية الاستملاك هذه ويقدّم الأسماء إلى قرّاء العبرية بصورة واضحة، أم سيستخدم الأسماء الأصلية؟ بكلمات أُخرى، هل يتعين عليه أن يكتب ″بيت دجن″، أو ″بيت داغان″، أم ربما يكتب اسماً آخر تماماً؟

من غير الممكن عرض اسم البلدة الفلسطينية ″بيت دجن″ باللغة العبرية بطريقة سهلة، لا باسمها الفلسطيني الأصلي الذي كان، لكنه لم يعد قائماً، ولا باسمها اليهودي الجديد (بيت داغان) الذي يمحو الدمار ويجسد الموقع التاريخي الأصلي بصورة جزئية فقط. وفوق هذا، من شأن الوقت المنصرم منذ لحظة الكتابة حتى لحظة الترجمة أن يؤدي في حالات كثيرة، وعلى خلفية التغير الدائم في قاموس اللغتين، إلى تعميق هذه التناقضات وتعزيزها. وفي مثل هذه الحالات، تتحول المجالات التي لا يمكن ترجمتها، من مشكلة جمالية، لغوية أو أدبية، إلى مشكلة سياسية وأخلاقية لدى المترجم.

مسؤولية المترجم

إن نقطة الانطلاق في قضية المسؤولية في عمل الترجمة تكمن في إدراك حقيقة أنه ليس ثمة مترجم موضوعي أو شفاف، فالترجمة ليست ″فعل نسخ من لغة إلى أُخرى″، كما يعرّفها قاموس ابن شوشان، مثلما أنها ليست عملاً ميكانيكياً يتمثل في نسخ صور وحركات من ورقة إلى أُخرى، أو محاولة لإنتاج نص شفاف إلى درجة لا يعود ممكناً معها التمييز بأنه نص مترجَم (Venuti 1995, p. 1). وقد أكد رومان ياكوبسون (دريدا ٢٠٠٢، ص ٢٠) أن عبارات الترجمة ″التي تبدو، ظاهرياً، تكراراً شفافاً يفتقر إلى أي أثر ذاتي، تنطوي ـ في حد ذاتها ـ على فعل خيانة.″ وفي الحالة العينية التي هي في قيد معالجتنا، تشكل الترجمة موقفاً سياسياً، ولذا، فإن المسؤولية تستدعي الكشف عن فرضيات الأسس السياسية التي يقوم عليها فعل الترجمة، والتي تحمل المسؤولية عنه.

المسؤولية تعني، أولاً وقبل أي شيء، الإقرار بأن المترجم يتحمل المسؤولية التي هي القدرة على الرد والتعقيب فعلياً (response-ability) على الآخر. فمثلما يكتب أغامبين (Agamben 2002, p. 29) أنه ″يجدر الاعتراف هنا بأن المسؤولية الأخلاقية تحمل قيمة ما، فقط إذا ما توفر

معها الاستعداد لتحمّل نتائجها ومترتباتها القانونية"، يطلب حنان حيفر (٢٠١٢ أ، ص ٧٥)، من المترجم اليهودي الذي يترجم أدباً من العربية إلى العبرية أن يتحمل، بادئ ذي بدء، مسؤولية أخلاقية وقانونية عن النكبة، وأن يعترف بالتطهير العرقي الذي حدث في سنة ١٩٤٨. فالنكبة وضحاياها التاريخيون يضعان أمامنا الحقيقة المؤلمة أن حرب ١٩٤٨ لم تنته بعد (ما وصفه الياس خوري بـ "نكبة مستمرة" [خوري ٢٠١٢])، وأن ملايين اللاجئين لا يزالون ينتظرون البحث في مصيرهم ومصير أراضي أهاليهم وأملاكهم التي سلبتها دولة إسرائيل. وفي هذا السياق، فإن لمسألة الترجمة قوة هائلة في اصطياد الذاكرة وحفظها كصورة للماضي في أعين الضحايا.

هذا الإدراك ليس شأناً عرضياً وهامشياً بالنسبة إلى المترجمين اليهود، بمَن فيهم حتى أولئك الذين يعرّفون أنفسهم بأنهم غير صهيونيين، ذلك بأنه يحتّم حدوث شرخ بينهم وبين الوفاء الإسرائيلي البدئي المتحقق عبر إنكار النكبة والتنكر لها. وقد قال دريدا (٢٠٠٨، ص ٣٥) إنه "لا مسؤولية من دون شرخ مع التقاليد، والصلاحية، والأورثوذكسية، والشريعة، أو النظرية."

ويقدّم كتاب تومر غاردي "حجارة، ورق" (٢٠١٢) نموذجاً معبّراً عن ردة فعل العائلة والكيبوتس تجاه سعيه لاقتفاء آثار الأحجار التي بُني بها "بيت أوسيشكين" [المكان الي كان يجتمع فيه جميع أعضاء الكيبوتس في المناسبات العامة] في كيبوتس دان (وهي أحجار سُرقت من قرية هونين التي دمرتها القوات اليهودية)، إذ اعتُبر هذا المسعى خيانة لهما. فالعائلة هي جزء من أمّة، كما كتب فرانز فانون ذات مرة، والمترجم الواقف في منطقة وسطى ما بين العبرية والعربية سيجد نفسه، المرة تلو الأُخرى، متنازعاً بين الوفاء لمجموعات متقاطعة، وبين وقوعه في أزمة جرّاء شعوره الدائم بالخيانة.

إن حفظ الأسماء الأصلية، على سبيل المثال، هو مبدأ مركزي في أدب النكبة الذي يوظف جهداً كبيراً في استعادة خريطة سنة ١٩٤٨. ولهذا السبب، فإن اختيار الشكل العبري "بيت داغان" هو خيانة للأصل، ويمثل، كما في حالات عديدة أُخرى، إشارة غير ثابتة إلى الأصل، ذلك بأن ثلاث بلدات أُخرى مختلفة، فضلاً عن بيت داغان، أقيمت على أنقاض قرية بيت دجن، وهي: مشمار هشفعاه، وحيمِد، وغانوت. ومن الجلي أن العلاقة بين بيت دجن وبيت داغان هي علاقة تماثل وتطابق، لكنها علاقة تمايز واختلاف أيضاً (دريدا ٢٠٠٨)، وهذا هو الفارق الذي لا يمكن التجسير عليه بين الذاتي والغريب (ريكر ٢٠٠٦، ص ٦٨).[١١]

عندما ترجم أنطوان شلحت كتاب عاموس كينان "الطريق إلى عين حارود" من العبرية إلى العربية، قرر الإبقاء على أسماء البلدات كما هي بالعبرية (كيال ٢٠٠٦)، لكن من الواضح أن هذا القرار، كما البديل منه أيضاً، سببه وجود علامات في الأصل العبري لا تدل على العلامات كما هي في اللغة العربية. ولهذا، فإن ثمة مترجمين يختارون إكمال النقص وتوضيح ما لا يمكن ترجمته بصورة متضمَّنة في النص: فمثلاً، بدلاً من "هو يتذكر بيت دجن"، ثمة مَن قد يكتب: "هو يتذكر بيت دجن التاريخية التي كانت على الطريق بين يافا والرملة"؛ أنطون شماس (في ترجمته "المتشائل" لإميل حبيبي) ترجم اسم "ساحة الحناطير" إلى "ساحة باريس، التي كانت ساحة الحناطير سابقا" (أبو مخ، ٢٠١٢). وفي هذه الحالة، تدخّل شماس في النص الأصلي وزاد الوصف بصورة ضمنية؛ أما أنطوان شلحت فتدخّل، في المقابل، تدخلاً مباشراً حين أضاف هامشاً خارجاً

عن النص (كيال ٢٠٠٦، ص ٢٠٤)، وقال: "أبقينا في الترجمة الأسماء العبرية القديمة والمستحدثة للأماكن والمواقع الجغرافية في البلد التزاماً بروح النص الروائي، لا تسليماً بهذه الأسماء، ولا استعاضة بها عن الأصول العربية."

إن هذه الملاحظة تصوغ الفارق كشرط للعداء بين اللغتين، وتعكس توجهاً دفاعياً عن النقص.

وفي مؤلّفه "مهمة المترجم"، رأى وولتر بنيامين (٢٠٠٢، ص ١٣١) أن مهمة المترجم هي وضعنا في "منطقة لم يطأها إنسان من قبل، منطقة [تجسّد] تصالح اللغات وتحققها التام." إن الترجمة المتقنة إلى حد الكمال هي عمل مسياني لأن التصالح بين اللغات هو حدث يقع خارج التاريخ، خارج القانون وخارج المجتمع. وبما أن الترجمة المتقنة إلى حد الكمال تشكل تحدياً للأمر الإلهي الذي خلط لغات بني البشر في برج بابل، فإنه يتعين البحث عنها في مجال علم الأخرويات. وقد وصف دريدا (٢٠٠٢، ص ٧٧) ذلك بأنه "النهاية المسيانية لتاريخها (اللغات)"، ولذا، فإنه يحذّر أيضاً من وهم الترجمة المتقنة إلى حد الكمال (المصدر نفسه، ٤٥)، ويقول: "برج بابل لا يمثل تعدد اللغات غير القابل للتقليص فحسب، بل يُظهر أيضاً النقص، وعدم إمكان الإتمام، ولا التلخيص، ولا الإرضاء والإنهاء."

ويقول كل من بنيامين ودريدا، وأنا أتفق معهما، إن الترجمة المتقنة إلى حد الكمال غير موجودة وغير قابلة للتحقق إلاّ إذا أدى المترجم دور المسيح المخلص وحقق التصالح بين اللغات. والفعل السياسي في عمل الترجمة يسعى لعقد مصالحة بين اللغات، لا لأغراض ثقافية فحسب، بل أولاً وقبل أي شيء أيضاً، اعتراضاً واحتجاجاً على سيادة العبرية الصهيونية الحديثة. ■

المصادر

١ مثلاً، ليس في العبرية تمييز، كما في العربية، بين الأعمام والأخوال. وفي المقابل، ليس ثمة كلمة في العربية توازي "أول من أمس" (شِلشوم)، أو "بعد غد" (مَحرَتايِم).

٢ درس يونتان مندل (Mendel 2014) تشكُّل موضوع العربية في مدارس يهودية خلال الفترة ١٩٣٥ ـ ١٩٨٥، وهيكلة حقل تدريس العربية في المجتمع اليهودي. وقد تعزز التحالف من الناحية الرسمية والمؤسساتية ـ في الأعوام التي شملها البحث ـ بين وزارة التربية والتعليم وديوان رئيس الحكومة من جهة، وبين أجهزة الاستخبارات الإسرائيلية من جهة أُخرى. وأدى هذا التحالف إلى تحويل العربية إلى مسألة أمنية، وجعل من اعتبارها لغة العدو أحد المبررات "الطبيعية" لتدريس العربية في مدارس يهودية في فلسطين، ثم في إسرائيل لاحقاً. وخضعت اللغة العربية التي أوجدتها أجهزة الاستخبارات ووزارة التربية والتعليم الإسرائيلية لعملية لتننة (من لاتينية)، أي أصبحت لغة قراءة وسماع، لا لغة كتابة وحديث.

٣ مثلاً، كان عنوان أطروحة قُدمت إلى جامعة القاهرة في سنة ١٩٨٠ (كيال ٢٠٠٦، ص ٥٦): "الاستيطان اليهودي في فلسطين في فترة الهجرة الثانية من خلال رواية شاي عجنون تمول شلشوم" (تعبير تمول شلشوم، يعني، أمس، وأول من أمس).

٤ لشرح أكثر إسهاباً، انظر: طوبي ٢٠٠٠؛ بلاو ١٩٩٢؛ دروري ١٩٨٨ (الفصل ب)؛ ففي هذه الكتب إشارة إلى تضاد بين العبرية والعربية حتى في العصور الوسطى أيضاً.

٥ هذا الجدل مرتبط بجدل أكثر قِدَماً بشأن العلاقة بين اللغات السامية، ومن ضمنها العلاقة بين العبرية والعربية. انظر:
Cameila Suleiman (2010), Contending Visions of Arabic Linguistics and their Historical Roots, *Middle East Critique*, vol. 19, issue 2, pp. 115-134.

٦ انظر نقاشاً بشأن الموضوع لدى يائير أور (٢٠١٤)، وكذلك مقالته [بالعبرية] عن النزعة الإنجليزية في صحيفة "هآرتس"، في ٢٥ أيار / مايو ٢٠٠٥، في الرابط الإلكتروني التالي:
http://www.haaretz.co.il/literature/1.1014038

٧ إنكار العربية يستند إلى ردّ الكلمات العربية العديدة في العبرية إلى مصادر آرامية من العصور الوسطى، أو إلى مصادر عبرية قديمة (أفنيري ١٩٦٤، ص ٤٥٧). كذلك الأمر بالنسبة إلى كلمات مثل: مخزن (מחסן - محسان)، صابون (סבון - صابون) أو تعرفة (תעריף - تعريف)، إذ يصنفها أفنيري بأنها دولية.

٨ يشير يائير أور إلى أنه كان في تلك الفترة مجموعة من علماء اللغة، روّاد النزعة الإنجليزية - مثلاً آبا بن دافيد سنة ١٩٦٥ ورؤوبين سيفان سنة ١٩٦٩ ("قاموس لتحسين اللغة"، ١٩٦٩) - الذين تطلعوا، أساساً، إلى ما يحدث في اللغة الإنجليزية، واعتبروها مصدر إلهام لتعديلات وتنقيحات أسلوبية في العبرية. وكان ذلك في الفترة التي لم يعد فيها ما يمكن استحداثه من المصادر اليهودية اللاهوتية. ويفنّد هذا الادعاء تلك النظرية التي تقول إن منقّحي اللغة العبرية قاوموا التأثيرات الأجنبية. وللمزيد انظر: "هآرتس"، ٢٧ أيار / مايو ٢٠٠٥، في الرابط الإلكتروني التالي:
http://www.haaretz.co.il/literature/1.1014038

٩ مثل هذه السيرورات كانت مقبولة أيضاً في الكولونيالية الداخلية في النطاق الأوروبي. فقد ترجم الراهب الألماني مارتن لوثر، مثلاً، التوراة إلى الألمانية على نحو سعى فيه لإخراج التوراة من حيازة اليهود، وجعل الترجمة مصدراً مستقلاً، قائماً في حد ذاته. وشكّل ذلك حدثاً مؤسساً في سيرورة "شرقنة" اليهود في أوروبا.

١٠ انظرمركز أبحاث سياسات اللغة - جامعة بار - إيلان، في الرابط الإلكتروني التالي:
www.lprc.org.il/LPRC/images/PDF/7.pdf

١١ ربما يكون هذا الادعاء إشكالياً لأنه يعيد نسخ علاقات الغرابة والمنطق اللاهوتي - السياسي.

المراجع

بالعربية

- خوري، الياس (شتاء ٢٠١٢). "النكبة المستمرة". "مجلة الدراسات الفلسطينية،" العدد ٨٩، ص ٣٧ - ٥٠.

- الشيخ، سليمان (١٩٩٧). "كديمة". في: "موسوعة الأدب الفلسطيني المعاصر". تحرير سلمى الخضراء الجيّوسي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. الجزء ٢، ص ١٢١ ـ ١٢٤.
- عزام، سميرة (١٩٩٧). "خبز الفداء". في: "موسوعة الأدب الفلسطيني المعاصر". تحرير سلمى الخضراء الجيّوسي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. الجزء ٢، ص ١٣٦ ـ ١٤٥.
- ناشف، إسماعيل (٢٠١٠). "العتبة في فتح الإبستيم". رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية / مواطن.

بالإنجليزية

- **Agamben, Georgio (2002). *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. Translated by Daniel Heller-Roazen. New York: Zone Books.**
- **Bassnett, Susan and Harish Trivedi (1999), eds. *Post-Colonial Translation*. London and New York: Routledge.**
- **Confino, Alon (Summer 2012). "Miracles and Snow in Palestine and Israel: Tantura, a History of 1948". *Israel Studies*, vol. 17, no. 2, pp. 25-61.**
- **Evri, Yuval (March 2011). "Translation Without Original: Joseph Meyouhas and the Hebrew Translation of the Palestinian Biblical Tales". Paper presented in the annual conference, Faculty of Asian and Middle Eastern Studies, University of Cambridge.**
- **Kuzar, Ron (2001). *Hebrew and Zionism: A Discourse Analytic Cultural Study*. Berlin-New York: Mouton de Gruyter.**
- **Mendel, Yonatan (2014). *The Creation of Israeli Arabic: Political and Security Considerations in the Making of Arabic Language Studies in Israel*. United States: Palgrave Macmillan.**
- **Niranjana, Tejsawini (1992). *Sitting Translation: History, Post-Structuralism and the Colonial Context*. Berkeley: University of California Press.**
- **Suleiman, Yasir (2011). *Arabic, Self and Identity: A Study in Conflict and Displacement*. New York: Oxford University Press.**
- **Venuti, Lawrence (1995). *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. London and New York: Routledge**

بالعبرية

- أبو مخ، هدى (٢٠١٢). "هَنكبه هي النكبة؟ محو وترسيم في ترجمة 'المتشائل' لإميل حبيبي". محاضرة أُلقيت في مؤتمر عن النكبة الفلسطينية في السينما والأدب في إسرائيل. تل أبيب، بيت هعام.

- أفنيري، يتسحاق (١٩٦٤). "احتلال العبرية في عصرنا". تل أبيب: هكيبوتس هآرتسي، سفريات بوعليم.
- أور، يائير (٢٠١٤). "نشوء العبرية الحديثة: ١٩١٢ ـ ١٩٢٨". أطروحة ماجستير، جامعة تل أبيب.
- بن ـ عامي، تسرفاتي غاد (٢٠٠٣). "فصول في تاريخ اللغة العبرية". تل أبيب: الجامعة المفتوحة.
- بلاو، يهوشع (١٩٩٢). "العربية اليهودية في القرون الوسطى كاستمرار للآرامية اليهودية". "بلغة عبرية" ("بلشنوت عفريت")، العدد ٣٣، ص ١٤٩ ـ ١٥٢.
- بنفينيستي، ميرون (١٩٩٧). "الخريطة العبرية". "نظرية ونقد" ("تيئوريا فبيكورت")، العدد ١١، ص ٧ ـ ٢٩.
- بنيامين، وولتر (١٩٩٦). "بشأن مصطلح التاريخ". ترجمة دافيد زينغر. "تأملات" ("هرهوريم")، المجلد ب، تل أبيب: هكيبوتس همِئوحاد.
- ______ (٢٠٠٢). "مهمة المترجم لدى جاك دريدا، في 'مكابدات بابل'". ترجمة ميخال بن نفتالي. تل أبيب: ريسلينغ، ص ١٢٤ ـ ١٤١.
- جابوتنسكي، زئيف (١٩٣٠). "اللهجة العبرية". تل أبيب: هسيفر.
- حبيبي، إميل (١٩٨٤). "المتشائل: الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبو النحس المتشائل". ترجمة أنطون شماس. تل أبيب: مفراس.
- حيفر، حنان (محرر)، (٢٠١٢ أ). "لا تفشوا السر في غات: النكبة الفلسطينية في الشعر العبري، ١٩٤٨ ـ ١٩٥٨". تل أبيب: سدق.
- خوري، الياس (٢٠٠٢). "باب الشمس". ترجمة: موشيه حاخام. تحرير: أنطون شماس. تل أبيب: أندلس.
- دانه، يوسف (٢٠١٠). "العبرية ـ العربية على محور الزمن". حيفا: الكلية العربية للتربية ومعهد الأبحاث المقارنة بين العبرية والعربية.
- دروري، رينه (١٩٨٨). "بداية الاتصال بين الأدب اليهودي والأدب العربي في القرن العاشر". تل أبيب: هكيبوتس همِئوحاد.
- دريدا، جاك (٢٠٠٢). "مكابدات بابل". ترجمة ميخال بن نفتالي. تل أبيب: ريسلينغ.
- دريدا، جاك (٢٠٠٨). "موت محقَّق". ترجمة ميخال بن نفتالي. تل أبيب: ريسلينغ.
- راز ـ كراكوتسكين، أمنون (١٩٩٩). "العودة إلى تاريخ الخلاص". في: "الصهيونية والعودة إلى التاريخ: تقويم من جديد". تحرير شموئيل أيزنشتادت وموشيه ليساك. القدس: ياد يتسحاق بن تسفي، ص ٢٤٩ ـ ٢٧٦.
- ريكر، بول (٢٠٠٦). "بشأن الترجمة". ترجمة شاي روجنسكي. تل أبيب: ريسلينغ.
- شالوم، غيرشوم (١٩٨٩). "شيء آخر: فصول تراث وانبعاث". المجلد ب. تل أبيب: عام عوفيد.
- شميت، كارل (٢٠٠٥). "لاهوتية سياسية". ترجمة ران هكوهين. تل أبيب: ريسلينغ.
- طوبي، يوسف (٢٠٠٠). "تقريب وإقصاء: العلاقة بين الشعرين العبري والعربي في القرون الوسطى". حيفا: جامعة حيفا.
- غاردي، تومر (٢٠١٢). "حجارة، ورق". تل أبيب: هكيبوتس همِئوحاد.

- **كرافيتس، عميت (٢٠٠٧). "بشأن الصهيونية التي ضُبطت في متاهة مصطلحاتها من دون مخرج". "هآرتس"، "ثقافة وأدب" ("تربوت فسفروت")، ص ١.**
- **كيال، محمود (٢٠٠٦). "الترجمة في ظل المواجهة". القدس: ماغنس.**
- **لجنة اللغة العبرية (١٩٢٩). "ذكريات لجنة اللغة". القدس: لجنة اللغة العبرية في أرض إسرائيل.**
- **ناؤور، آرييه (٢٠٠٩). "أربعة نماذج للاهوتية السياسية: فكر خرّيجي حركة العمل بشأن سلامة البلد، ١٩٦٧ ـ ١٩٧٠". في: "الرب لن يُبكم". تحرير كريستوف شميدت وإيلي شاينفيلد. القدس وتل أبيب: معهد فان لير في القدس وهكيبوتس همِئوحاد، ص ١٧٠ ـ ٢٠٢.**